

## עבודת־הסימנים הזרה

1. חסד עשה אתנו גדעון פרוידנטל, בהציגו בשפה קולחת ושווה לכל נפש, ועם זאת עמוקה ומדויקת, משנה פילוסופית סדורה וערוכה של פילוסוף יהודי חשוב כמשה מנדלסון.<sup>1</sup> הספר שלפנינו גם מצליח לשמר ולמסור את הארוס הקיומי הדתי־רוחני שפיעם בהגותו של מושא מחקרו, מה שמצביע כמובן על נוכחותו של הארוס גם בחיי החוקר־המחבר, והופך את קריאת הספר למסע שהוא יותר מאינטלקטואלי גרדא (ואולי מוטב לומר: למסע אינטלקטואלי במובן המלא והעשיר של המילה). הספר מאתגר ומפרה, ורצוף תובנות מאירות עיניים על הפילוסופיה של מנדלסון, על מנדלסון האיש, ועל הזיקה בין האיש להגותו. הביקורת שאציג להלן על הנחות היסוד הפילוסופיות של מנדלסון, שפרוידנטל מאמץ, אין בה כדי להאפיל על הישגיו הרבים של הספר בהבהרת הפילוסופיה הזו ובהנכחת יוצרה.

2. עיקר גדול בסמיוטיקה של מנדלסון הוא ההבחנה החותכת בין סימן למסומן, בין ייצוג לדבר המיוצג. זו לא רק תיאוריה של סימנים אלא גם תיאוריה אמפירית ונורמטיבית של מצבי תודעה ושלבי תרבות: הצטללותה של ההבחנה הזו אופיינית לתודעה נאורה, ואילו הטשטוש שלה אופייני לצורות חשיבה פרימיטיביות ומבולבלות. להבחנה בין סימן למסומן יש חשיבות עילאית כשמדובר בשיח הדתי ובייצוג האלוהות. ההבחנה הסמיוטית מגלמת כאן את ההבחנה – שאין מכרעת ממנה מבחינה דתית – בין הבורא לבין הנברא, בין האינסופי לסופי, בין הקדוש לבין החולי הארצי. מה שעומד על הפרק בהבחנה הסמיוטית הוא עצם תפיסת האלוה כנברל. תובנת היסוד של הסמיוטיקה מתפקדת כאן באופן ישיר לביטוי ליבתה של התפיסה הדתית הנאותה והנאורה, ואילו הטשטוש בין סימן למסומן הוא מהותה של העבודה הזרה.

פרוידנטל מודע לכך שהסמיוטיקה שמעצבת את השקפותיו של מנדלסון, ושאותה הוא מאמץ, אינה 'המשחק היחיד בעיר'. לעבודה הזרה תיאורטיקנים משלה, ולהם סמיוטיקה משלהם. הטשטוש הקיומי־רוחני בין סימן למסומן הוא קו ההיכר המרכזי של הקבלה, ולסירובה העקבי לאמץ את תפיסת המצוות כסימנים לאמתות תיאולוגיות, להתעקשותה לראות בהן בעצמן גילוי של האלוהות – עבודה זרה מובהקת – מתלווה

<sup>1</sup> Gideon Freudenthal, *No Religion without Idolatry*, Notre Dame University Press, 2012

סמיוטיקה שעיקרה הכחשת הסמיוטיקה הנאורה. אבל הסמיוטיקה החלופית של המקובלים אינה בגדר חלופה של ממש בעיני פרוידנטל, ותפקידה בספר הוא לאשר את הבחנותיה ומושגיה של הסמיוטיקה הנאורה – היא מדגימה באופן המפורש ביותר את הטשטוש ואת ערכוב התחומים שמהם עלינו להיחלץ, תיאורטית ורוחנית. הפרדת הסימן והמסומן היא מושכל ראשון; גם אם יחסנו לעבודה זרה הוא סובלני ומכיל, הוא אינו מטושטש או מטשטש כמותה.

פרוידנטל סבור שתובנותיה הבסיסיות של הסמיוטיקה של מנדלסון בדבר יחסיהם של סימנים למסומניהם לא חידשו הרבה ביחס לסמיוטיקה הימי-ביניימית, ושהן נוכחות בלי שינוי ניכר גם בסמיוטיקה של המאה התשע-עשרה ובירושותיה העכשוויות (עמ' 93). אני סבור שההיפך הוא הנכון: הסמיוטיקה של מנדלסון – ובעניין זה מנדלסון הוא דברה הנאמן של הנאורות בת זמנו – הודחה משיקולים עקרוניים ממעלתה כבר בסוף המאה השמונה-עשרה והנחותיה התערערו מן היסוד. נושאי המהפכה המובהקים במאה העשרים הם היידגר וויטגנשטיין, אבל שורשיה כבר בפילוסופיה הטרנסצנדנטלית של קאנט ובהשלמה שלה בפילוסופיה הספקולטיבית של הגל. המהפכה באה בתגובה מפורשת לסמיוטיקה ולתפיסת העולם של הנאורות, ומנקודת ראותה, דחיית ההבחנה הדיכוטומית המרכזית בין סימן למסומנו אינה עדות לבלבול ולטשטוש אלא תובנה עמוקה. הסמיוטיקה החדשה – אכנה אותה 'אקספרסיביסטית'<sup>2</sup> – אינה מכחישה את ההבחנה בין סימן למסומן אך רואה בה חזות שטחית, תמימה בהקשרים מסוימים ומזיקה באחרים; ברובד הבסיסי יותר של 'התופעה של המשמעות' שני 'המומנטים' מאוחדים ללא התר. במסגרת זו לא אוכל להרחיב את הדיבור על השתמעויותיה הנרחבות והעמוקות של המהפכה בתחום המטפיסי. נקודת מוצא הולמת לדין בדת ובעבודה זרה היא השתמעויותיה ההרמנויטיות, ואפתח בהן.

3. אנו מבארים לפעמים את כוונותיו של דובר בביטוי לשוני סתום בהצביענו על הוראת הביטוי בפיו: "ב-'dog' הוא מתכוון לכלב" (או לזה, תוך הצבעה על כלב). לפעמים אנו מבארים את 'כוונותיו' במובן רחב יותר – מה שהתכוון לומר במשפט שלם, בפסקה שלמה ואפילו בנאום שלם – בהצביענו באופנים שונים על האובייקטים, על האירועים או על התופעות שהדובר ניסה בדבריו להסב אליהם את תשומת הלב. בביאורים כאלה אין כל מתום. כרוכה בהם מידה זו או אחרת של 'רישול', הם חשופים

<sup>2</sup> בעקבות צ'רלס טיילור (שמוצא את שורשיה אצל הרדר), ראו טיילור 1989 ומאמרים רבים. המונח 'אקספרסיביזם' משמש לפעמים לתיאור עמדה 'לא קוגניטיביסטית', שעניינה ררוקציה סובייקטיביסטית של תחומי שיה שנראים כמתיימרים לאובייקטיביות. שימושי שלי במונח (בעקבות טיילור) מנוגד במודגש לשימוש שהוא ועיקר עניינו לבטא את האובייקטיביות של המשמעות, את היותה היבט של המציאות הריאלית, שהיא בעצמה משמעוית.

לאי הבנות מסוגים שונים, אבל "העובדה שאופן ביאור זה הוא רב-משמעי אינה מהווה טיעון כנגדו".<sup>3</sup>

הביקורת של ויטגנשטיין על תמונת השפה האוגוסטינית מכוונת כלפי הניסיון לראות בביאורים מסוג זה מודל נאות להבהרה פילוסופית של הפרקטיקה הלשונית. תמונה זו מבארת את הפרקטיקה הלשונית בהציבה שני 'דברים' זה לעומת זה: מילה ו'המשמעות שלה', מילה ו'העצם שהמילה מציינת אותו', שם ו'הקרוי בשם', כוונה ו'הדבר שאליו מתכוונים'. הביקורת חושפת את שטחיותה של תמונת השפה האוגוסטינית: התמונה מתרכזת בקצה הקרחון שמעל פני המים, ומתעלמת לגמרי מהקרחון. בקישור של מילה ל'משמעות שלה' או לעצם שהיא מציינת, בקישור של שם לדבר שקרוי בשם, בקישור של כוונות דוברים ל'אובייקט שאליו הם מתכוונים' – עוברים בשתיקה על השאלה הבסיסית<sup>4</sup> כיצד מילה 'מציינת' ומה מובנו של 'ציון', כיצד 'יש למילה משמעות' ומהי בכלל משמעות, ובעיקר כיצד דובר מתכוון ומהי כוונה.<sup>5</sup> תשובתו של ויטגנשטיין מרימה את הלוט מעל התשתית המודחקת: "המשמעות של מילה היא השימוש בה בלשון" (43), התפקיד שהיא ממלאת במשחק הלשון; ו"המונח 'משחק לשון' צריך להדגיש כאן את העובדה שהדיבור בשפה הוא חלק מפעילות, או מצורת חיים" (23).

להסרת הלוט מעל התשתית המודחקת יש תוצאות פילוסופיות מרחיקות לכת בהבנת מקומה של השפה בחיינו ובעולמנו ולשאלות הפילוסופיות היסודיות ביותר בנוגע לאובייקטיביות, לאמת, לערכים ולנורמות. לענייננו ההרמנויטי, חשיבותו של גילוי הקרחון נעוצה בזה, שהעלמת עין ממנו היא מתכון להטמעה של הזר והשונה, ואילו עירנות לקיומו היא פתח לרגישות לזר ולשונה. אין מתום בהצבעה על כלב בהסבר כוונתו של הזר ב-dog, משום (וכל אימת) שהזרות בינינו אינה עמוקה: הוא דובר אנגלית ואני דובר עברית, אבל שנינו מכירים כלבים וחיים במחיצתם של כלבים, מתארים כלבים וקוראים לכלבים בשמות. אבל כשמנסים לבאר את כוונת המאגיכון או המכשף (למשל) בתבנית הסברית כזו בלי להיות ערים לעובדה שהתבנית היא קצה קרחון בלבד, מסתכנים בהבנה שגויה, משום שמה שמבדיל את המאגיכון והמכשף

<sup>3</sup> 'חקירות פילוסופיות', עמ' 48, הערה; כל ההפניות לוויטגנשטיין הן לספר זה (ויטגנשטיין תשנ"ה), אלא אם כן צוין אחרת.

<sup>4</sup> כפי שאמר אריסטו, תחילת הפילוסופיה בהשתאות; ויטגנשטיין משתאה, ובאותה עת גם מצביע על התעתועים שעלולים להשתלשל מההשתאות: "הכול כבר טמון בתוך... כיצד קורה שהחץ <— מצביע? כלום לא נראה כאילו הוא כבר נושא בחובו דברי-מה שמחוצה לו? — לא, אין זה הקו המת; רק הדבר הנפשי, המשמעות, מסוגלים לכך. — זה אמתי ושקרי כאחד. החץ מצביע רק ביישום שיצור חי עושה בו. הצבעה זו איננה הוקוס פוקוס שרק הנפש מסוגלת לבצע" (454, ראו גם 194).

<sup>5</sup> זו השאלה העיקרית, שכן תשובה שטחית לשאלה כיצד מילה מציינת ומנין היא קונה את משמעותה תהיה שדוברים מעניקים לה משמעות בכך שהם משתמשים בה לציון הדברים ש'הם מתכוונים אליהם'.

מאתנו אינו 'טיבם של הדברים שאליהם הם מתכוונים' אלא מה שאפשר לכנות 'טיבה של ההתכוונות שלהם'. הבעיה אינה נעוצה בעצם השימוש בתבנית אלא בראייתה כביאור אחרון ויסודי: ראייתה כך היא ראייתה כמובנת מאליה, כמעין מסגרת ניצחת שכל סוגי השיח וכל אופני ההתכוונות משתבצים בתוכה. הבנה מבליעה תמיד קרחון זה או אחר; בהיעדר מודעות (עצמית) אליו, הפרשן אינו מסכן אותו, נינוח בו, ו'מבין' גם את האחר על רקעו.<sup>6</sup> התובנה הוויטגנשטיינית היסודית נועדה לקעקע שאננות זו. בחושפה את הבעייתיות הפילוסופית שבעצם מושגי המשמעות והכוונה, היא חותרת תחת המובן-מאלי, מגיחה אור על התנאים למשמעות ולכוונה ומפתחת בכך רגישות למגוון העצום שהתבנית העלימה. "סוגים כאלה [של שימוש בסימנים] יש לאינ-ספור" (23).<sup>7</sup>

זו המשימה שוויטגנשטיין לוקח על עצמו בהרצאותיו על אמונה דתית (ויטגנשטיין 1966). היריב המדומיין שאתו הוא משוחח מאזין לאמירות של המאמין האזנה חיצונית, ופירוש הדבר שהוא מסגל אותן לסוגי שיח שזורים להן – הוא תופס אותן כתזות מדעיות, כתחזיות אמפיריות, ועוד. הוא אינו מודע לכך, אינו רגיש לכך, שההבדל בין המאמין למי שאינו מאמין אינו בחילוקי הדעות שיש להם על עולם ומלואו, אלא בשפה שבה הם מביעים מלכתחילה את דעותיהם. בפרפרזה על דברי ויטגנשטיין, היריב המדומיין אינו ער לכך שההבדל אינו ברעות, אלא בצורת חיים.<sup>8</sup> הוא נעצר במישור של 'סימנים ומסומניהם' בלי לתת את דעתו לכך שהביטוי 'יחסי סימן ומסומן' אינו מציין דפוס אחד ויחיד של יחס לעולם אלא הוא הפשטה ממכלול תשתיתי יותר, שמופיע בריבוי צורות ומתגוון כגיוונם הבלתי נדלה של צורות החיים ומשחקי הלשון.<sup>9</sup> ממילא, הוא כופה את התופעה למידתה של התכוונות לאובייקט שמוכרת לו מהקשרים אחרים.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> ראו למשל טיילור 1971; 1989, חלק א (Inescapable Frameworks); 1990; 1995 (Background and Habitus). ה'קרחון' (טיילור מכנה אותו לעתים 'רקע') אינו ניתן לארטיקולציה מלאה וסופית, אבל על הפרשנות להביאו לתוך השיח והשיג שלה עם מושא פרשנותה (גדאמר כינה זאת 'מיזוג אופקים') ובכך 'לסכן' אותו.

<sup>7</sup> אפילו ביחס לתיאורים, שוויטגנשטיין עמל להראות שהם אינם מצצים את סוגי השימוש בסימנים ואף אינם תופסים מקום מיוחד ביניהם, הוא אומר: "תן דעתך, כמה סוגי דברים שונים מכונים 'תיאור'" (24).

<sup>8</sup> "מה שבני-אדם אומרים הוא נכון או לא נכון; והם מסכימים ביניהם בשפה. אין זו הסכמה ברעות, אלא בצורת חיים" (241).

<sup>9</sup> "הגיוון הזה איננו דבר קבוע, הניתן פעם אחת ולתמיד; אלא מינים חדשים של שפה, משחקי-לשון חדשים, כפי שנוכל לומר, נוצרים, ואחרים מתיישנים ונשכחים" (23).

<sup>10</sup> כפי שביארתי בהערה 2, 'אקספרסיביזם' (בשימושי כאן) אינו רדוקציה של האובייקטיבי לסובייקטיבי. צורת החיים שוויטגנשטיין מנסה לחשוף היא מכלול שלם, ולא 'מומנט סובייקטיבי' בלבד. לוי, אחר מהשתתפים בהרצאות (1966), מסכם את מה שהבין מדברי ויטגנשטיין באומר:

4. ראשית החכמה של הסמיוטיקה האקספרסיביסטית היא בעצם חשיפת הקרחון – בגילוי שיחסי סימן ומסומן, והתכוונות של סובייקט לאובייקט, יונקים ממכלול תשתיתי וותר; חשיפת הקרחון מפלסת דרך לשימת לב לריבוי אופניו, לריבוי התגוונותם של משחקי לשון וצורות חיים. לענייננו מכרעת שימת הלב לעובדה שהתבנית סימן/ מסומן, והתכוונות מפורשת של סובייקט לאובייקט, היא בעצמה התגוונות כזו. פיתוחו ההיידגריאני של הרעיון הזה מאיר עיניים במיוחד. היידגר כינה את המכלול התשתיתי שביסוד תופעת המשמעות 'היות-בעולם' (in-der-Welt-sein), 'היות-שם' (Dasein). התווית מדגישה את ראשוניותו של העולם החיצוני האובייקטיבי – זה ששם – בפריסמה הסובייקטיבית, כנגד נטייתן של תפיסות קרטזיאניות לתפוס את הסובייקט כמכלל-בתוך-עצמו, כשרוי ב'פנימיותו'; היא גם מדגישה, בו בזמן, את היות ה'שם' האובייקטיבי טבוע בחותמה של סובייקטיביות. ה'שם' של ההיות-שם אינו ניטרלי ואדיש, אלא 'נגוע' וחדור כול כולו בחותמו של הסובייקטיבי. הוא אינו עשוי מ'דברים' אלא מ'קריאות', 'הזמנות', 'תביעות', 'משיכות' ו'דחיות'.

כך, לדוגמא (דוגמא של היידגר), בשעה שאדם משתמש בפטיש על מנת להכות בו על ראשו של מסמר, הפטיש אינו ניצב מולו כאובייקט ובמקביל לזה המשתמש אינו מנכיח את עצמו לעצמו בתודעה עצמית. בעיצומה של הפעולה, כשהפועל 'מקוּשף' בעולם ושקוע בפעילותו וטרם התנער ממנה לרפלקסיה מפורשת על עצמו ועל העולם – הפטיש ארוג אל תוך הפעילות; הוא 'שקוף' ו'מפולש' אל מעבר לעצמו, 'בשירות' הזווית הנכונה, 'בשירות' העומק הרצוי, שבהם אמור המסמר להתייצב. גם המסמר ארוג אל תוך הפעילות, 'שקוף' ו'מפולש' אל מעבר לעצמו, 'בשירות' הפוּיציה שבה אמורה התמונה להתלות, וכן הלאה. 'וכן הלאה', משום שב'מורדוס' זה של היות-בעולם נפרשים ונפתחים אופקים ל'פנים' מאופקים של 'עולם' – מכלול מאורגן של מומנטים שקשורים זה בזה בקשרי משמעות פנימיים נורמטיביים, כפי שמעידים הביטויים במשפט הקודם 'נכון', 'רצוי', 'אמור', ו'בשירות'. זה טיבו של העולם עצמו, העולם האובייקטיבי 'שם', שהוא טבוע בחותם סובייקטיבי מזמין וקורא; וזה טיבם של ה'ישים' שבו, שהם ארוגים לפי עצם טיבם לתוך מכלול שמעבר לעצמם ומאורגנים בתוכו.<sup>11</sup>

In this case, you might only mean that he expressed a certain attitude מבטאת את עוינותו לרדוקציוניזם: "I'm very fond of you"—and it may not be the same as saying anything else. It says what it says. Why should you be able to substitute anything else? (pp. 70-71)

<sup>11</sup> העולם עצמו, בפרספקטיבה זו של היות-בעולם, רוי במשמעות, ו'משמעות' היא באופן מהותי הוליסטית ומושגית. (זה גם אומר שברובד הראשוני ביותר של הינתנות העולם לסובייקט מעורבים כישורים מושגיים; זו תמה יסודית בפילוסופיה של ג'ון מקדואל, ראו למשל את ניסוחה האחרון במאמרו 2013).

מה שמכריע בתיאורים אלה הוא שהסובייקטיבי והאובייקטיבי 'מותכים' ו'מזוגים' זה בזה כשני היבטים (הגל היה אומר 'מומנטים') של דבר אחד, שעל בסיסו או על רקעו הם יכולים לשוב ולהתבחן זה מזה. ה'יקיצה מן הכישוף', העמידה הרפלקטיבית של סובייקט המודע לעצמו אל נוכח עולם אובייקטיבי שמולו, אפשרית רק כהתגוונות של סימביוזה בסיסית זו של היות-בעולם.<sup>12</sup>

ה'יקיצה' עשויה שתהיה רדיקלית יותר ורדיקלית פחות, היא יכולה להוליד הזרה גמורה של הסובייקט מעולמו (היא יכולה אף להוכיל אותו להתכחש כליל לקיומו של עולם אובייקטיבי), ובכל זאת היא תמיד התגוונות של היות-בעולם אחרותי וראשוני. היידגר מטעים ומבליט את אופיה ה'מכסה' של ה'יקיצה' – הוא מטעים ומבליט את הניכור שבעצם העמדה הרפלקטיבית של סובייקט נוכח אובייקט, עמדה שקורעת אותו מן המכלול האחדותי של ההיות-בעולם. ראיית הפטיש 'כפטיש-דבר', כאובייקט בפני עצמו, 'מסתירה' את טיבה היסודי האחדותי של ההיות-בעולם ו"אפילו יותר מזה את הישים האלה עצמם כפי שהם נחשפים מתוך עצמם בתוך משאנו ומתננו אתם" ('הווייה וזמן', 96). ה'יקיצה' הרפלקטיבית מסתירה, וה'היכשפות' חושפת: "ככל שנמעט ללטוש את עינינו בפטיש-דבר, וככל שנאחז בו ונשתמש בו, כך תיעשה זיקתנו אליו ראשונית יותר וכך הוא ייחשף כמה שהינו – מכשיר" (98). 'ישי' העולם מתגלים כפי שהם דווקא כאשר הם 'נסוגים' מקיומם המתרים ונעלמים בתוך המכלול. "ייחודיותו של 'העומד לשימוש' הוא בכך, שבחיותו עומד-לשימוש הוא מוכרח כביכול לסגת [zurückzuziehen] כדי להיות 'עומד לשימוש' באופן אותנטי" (99).

אצל היידגר ואצל ממשיכיו במסורת הפנומנולוגית 'מתנגנת' נימה של המעטת-דמות של העמדה הרפלקטיבית ואפילו של עוינות כלפיה (זו גרסה מודרנית של סיפור הגירוש מגן עדן), ובפרשנויות מסוימות אף מוצב חיץ תהומי בין ההיות-בעולם ה'מכושף' לבין הארטיקולציה הרפלקטיבית שלו. הנימה הזו בעייתית מבחינה קיומית-רוחנית, והעמדה הפילוסופית נגועה בקשיים מושגיים חמורים: מארג הקשרים הפנימיים-מושגיים שבו נתונים המומנטים השונים של היות-בעולם מתאפשר רק ליצור שמסוגל לנקוט גם עמדה רפלקטיבית על המארג, וה'כישוף' והארטיקולציה הרפלקטיבית שלו מתנים זה את זה ותלויים זה בזה.<sup>13</sup> אבל היידגר מזהה נכוחה ומציג באופן סגוני את פוטנציאל ההתנכרות שיש ברפלקסיה. גם ויטגנשטיין זיהה את הפוטנציאל הזה, והמערכה שלו נגד 'הוצאת השפה לחופשה' אינה רק מערכה

<sup>12</sup> עניין זה נרמז גם בדברי קאנט ש"צריך שהודימוין' אני חושב' יוכל ללוות את כל דימויי" (B 131) – יוכל ללוות אבל לאו דווקא מלווה בפועל. המושג הקאנטי 'אחדות האפרצפציה' מצביע לכיוון זה, ואת מפעלם של האידאליסטים הגרמנים יש לראות כפיתוחו של המושג הזה. ראו דינו המאלף של רוברט פיפין ב"1989, וכן מקדואל 2009, פרקים 4 ו-8.

<sup>13</sup> אני מצדד כאן בעמדתו של מקדואל במחלוקתו עם דרייפוס. המחלוקת נפרשה בסדרת מאמרים בכתב העת Inquiry ב"2007, ומפרנסת גם את קובץ המאמרים שיר 2013.

פילוסופית מושגית "לעבור מחוסר-שחר סמוי לגלוי" (434) אלא גם מאבק בחולאי הניכור. אין זאת שכל שימוש בתבנית ההסברית הסמיוטית מבטא ניכור – כפי שאמרת למעלה, הוא יכול להיות תמים וכשר. אלא שהוא עלול לבטא ניכור – ואז הוא סובל גם מקשיים מושגיים וגם מכשלים רוחניים קיומיים, 'המחלה' שוויטגנשטיין בא לרפא ממנה.<sup>14</sup>

תורת המשמעות האוגוסטינית, שמפרשת את יחסי השפה (נושאת המשמעות) והעולם בתבנית היחסים בין סימן למסומן מבטאת בעצמה ניכור. בטענה המובלעת בה שמשמעותה של מילה אינה 'בה עצמה' אלא ב'מה שהיא מסמנת' יש גרעין אמת: משמעותה של מילה היא אופן השימוש בה, ובמחולץ מהקשר שימושה אין לה משמעות. אבל מכאן לא נובע ש'היחס בין מילה לבין משמעותה' או שהיחס בינה לבין הוראתה – ויחסי שפה-עולם – הוא יחס קונבנציונלי.<sup>15</sup> לומר שהיחס קונבנציונלי ולהציב זרות בסיסית בין השפה לבין העולם הוא לחרוג אל מעבר לאופקיהם של משחק הלשון ושל ההיות-בעולם, לנקודת-ראות אשלייתית (ומוטב: לאשליה של נקודת ראות)<sup>16</sup> שמחוץ למכלול שפה-עולם,<sup>17</sup> שממנה אי אפשר עוד לשוב ולפענח את משמעות הסימנים (מ'נקודת ראות' זו הם חסרי משמעות). במונחים ויטגנשטייניים: משמעותה=שימושה של מילה כלל איננה 'דבר מה' שהמילה עומדת כלפיו ב'יחס' כלשהו,<sup>18</sup> ואילו הוראתה של מילה היא היבט של משמעותה=שימושה. על כן אחת משתיים: אם אין לה משמעות, אין לה גם הוראה, ואם יש לה משמעות, הוראתה כבר כלולה במשמעותה. לצליל 'כלב' עשוי להיות שימוש בשפה אחת ולא בשפה אחרת, והשאלה אם להשתמש בצליל כמילה בשפה היא החלטה שרירותית; אבל משנקבע שימושה של המילה 'כלב' במשחק הלשון כפי שנקבע, היותה מורה על כלבים נגזרת מתוך משחק הלשון, שאינו ניצב באגף הסימן בניגוד סימן/מסומן אלא כולל מעיקרו גם כלבים. ההבהרה הפילוסופית המופשטת של הפרקטיקה הלשונית, הבהרות פילוסופיות של מושגים ושל משחקי לשון ספציפיים, ופרשנויות קונקרטריות של תופעות תרבות ורוח – כולן חייבות להיעשות דווקא מאופקי המכלול של משחק

<sup>14</sup> "הפילוסוף מטפל בשאלה, כמו במחלה" (255). טענה זו עומדת במרכז פרשנותו של סטנלי קאוול לויטגנשטיין, ראו קאוול 1979.

<sup>15</sup> אף שקונבנציה מוצגת בטיפולוגיית הסימנים שמציעה הסמיוטיקה של הנאורות רק כאופן אחד של סימון מני רבים, ברור שהקונבנציה נחוצה גם בשביל סוגי הסימנים האחרים: קווי ההיכר המיוחדים שלהם מיתוספים להחלטה להשתמש בהם כבסימנים (אולי גם מנמקים אותה).

<sup>16</sup> ראו למשל דיאמונד 1981 וקונאנט 2001. זו נקודה מכרעת בפרשנות ויטגנשטיין, והיא מבחינה את 'הוויטגנשטיינים החדשים' מבעלי פלוגתם. ראו במאמרי הקובץ בעריכת Cray & Read 2000.

<sup>17</sup> מקדואל 1981 מונה זאת 'מבט מהצד' (sideways-on look) על יחסי שפה-עולם.

<sup>18</sup> בהשאלה מדברית ויטגנשטיין בהקשר דומה, "אם המשמעות היא השימוש שאנו עושים במילה, אזי לדיבור על התאמה שכזאת אין כל מובן" (138).

הלשון ושל ההיות-בעולם.<sup>19</sup> ומאופקים אלה, היחס בין מילה בעלת משמעות לבין הוראתה אינו קונבנציונלי.

פוטנציאל ההתנכרות של התבנית סימן/מסומן בולט שבעתיים ביישומה להבנת היחסים בין פנימיות לחיצונית, שגם הם יחסים בין 'אובייקט' ל'משמעות'. כיצד נבאר את היחסים בין הפעולה לבין הכוונה ש'מאחוריה'? האם הפעולה ה'חיצונית' היא סימן או עדות או סימפטום לכוונותיו של הפועל, ששרויות באיזושהי ספרה אחרת, נעלמת, 'הספירה המנטלית' שלו? כיצא בזה הפרצוף האנושי, פיסת מציאות עתירת משמעות. תחת לחצה של התבנית, היא עלינו לומר שארשת הפנים היא סימן, עדות, סימפטום, למשהו אחר – עולמו הפנימי של בעל הפנים, שמסתתר מאחוריה. מבוכותיהם המושגיות של דואליזם גוף-נפש ודואליזם פנימיות-חיצונית ידועות, אבל גם כאן הן מעידות על ניכור, על היחלצות מאופקים של הבנה מושגית – שהיא גם רגישות אנושית – שמתוכם נחשף הפנימי בחיצוני.<sup>20</sup> הפעולה או המחווה או הארשת מבטאות או מביעות משמעות, ופירוש הדבר שהן עצמן משמעותיות, שהמשמעות נוכחת בהן עצמן.<sup>21</sup> "הפחדנות איננה סתם נקשרת לקלסתר הפנים הזה, מתחברת אליו חיצונית; אלא, הפחד חי בתווי הפנים" (537).<sup>22</sup>

<sup>19</sup> ראייתם של ויטגנשטיין ושל היידגר בנושאי הבשורה האקספרסיביסטית עומדת במרכזה של מחלוקת פרשנית, ואני פוסע כאן בדרכים שפילסו צ'רלס טיילור (למשל 1991), ג'ון מקדואל (למשל 1981, 2002) וגלעד ברעלי (תש"ס). יריביו-לוויכוח של מקדואל בחזית הוויטגנשטינית סבורים שחשיפת 'תשתית הסלע' האובייקטיבית – "כך אני פועל" (217) – של כוונות והתכוונות והבנות ותחושות ורגשות ואמונות (ושאר אוכלוסי התחום הפנימי) של סובייקטים מכוונת דווקא להקים חיץ בין הסובייקטיבי לבין האובייקטיבי ולהציג את רובד המשמעות הנורמטיבי והסובייקטיבי כאשלייתי וכוב, כמין 'אפיפנומנון' על המציאות האובייקטיבית ה'קשה'. יריביו-לוויכוח של מקדואל בחזית הפנומנולוגיה ההיידגריאנית סבורים שחשיפת התשתית של מחשבות מושגיות מפורשות במכלול האחרותי של 'היות-בעולם' מכוונת דווקא להציג אותן כגילום 'סוג ב', נחות ומשני, של מעורבות לא מושגית בעולם. עיקרה של הפרשנות האקספרסיביסטית הוא בטענה שמשחק הלשון, וההיות בעולם, מהווים מכלול אחדותי שהסובייקטיבי והאובייקטיבי מזווגים בו ללא הפרד. בהקשר של מחקר ויטגנשטיין, עיקרה בטענה שתשתית הסלע האובייקטיבית שוויטגנשטיין חושף (משחק הלשון, צורת החיים) היא בעצמה מושגית ונגישה רק מתוך אופקים מושגיים; בהקשר המחלוקת בנוגע למסורת הפנומנולוגית, ראו לעיל הערה 13.

<sup>20</sup> סירובה של הסמויטיקה של הנאורות לראות את הפנימי בחיצוני – לקבל את פיסת המציאות המשמעותית כנתינתה – אינו מקרי: הוא ביטוי מרכזי של מאמצי הנאורות לערסל את העולם מקסמו (כביטוי המפורסם של ובר), לפתח מושג של 'אובייקטיביות שאינה נגועה בסובייקטיביות', אובייקטיביות שנתונה למבטו המפוכח של סובייקט שהשיל מעליו את אשליותיו ואת ההשלכות האנתרופומורפיות שלו.

<sup>21</sup> "מהו הביטוי הטבעי לכוונה? – הסתכל בחתול, בעת שהוא מתגנב לעבר ציפור; או בחיה הרוצה להימלט" (647).

<sup>22</sup> הניכור – זרות הסימן והמסומן – מוליד ספקנות, וויטגנשטיין מנסה לרפא אותה במה שאפשר לכנות 'הלם הממשי': "נסה נא פעם – במקרה אמיתי – להטיל ספק בחדרה, בכאב, של הזולת" (303).



5. פרספקטיבה הרמנויטית שמבארת תופעות של משמעות – תופעות של תרבות ורוח – במונחי 'סימן' ו'מסומן' מסתכנת אפוא באי הבנה.<sup>23</sup> 'מסתכנת' בלבד: השאלה אם הסיכון מתממש תלויה כאמור במידת זרותה לתופעה שהיא מפרשת. מנדלסון אינו עיוור לצורך להעמיק חדור מתחת לפני השטח של האמונות והדעות שהדתות השונות מלמדות את מאמיניהן, ולחשוף ממדים נוספים בהוויית החיים של המאמין. רגישותו לשטחיותן של אמונות ודעות מתבטאת בהעדפתו ל'שפת הפעולה', בניסיונו למצוא מקום בשיטתו לחוויה האסתטית, ב'התלכבותו' על היהדות כדת שבמרכזה לא דוקטרינות אלא מעשים, ובתמות רבות נוספות. גם פרוידנטל ניחן ברגישות זו, ומחדד אותה בהרגשותיו החוזרות ונשנות שדופק החיים הדתי (ביטוי שלי) אינו ניתן לגיבוש וגם לא לאיתור אחת ולתמיד, ושאי אפשר לאחוז בו על יסוד מראית עין שטחית של הצהרות. אבל הסמיוטיקה של הנאורות אינה מספקת את ה'מוששים' המושגיים הנאותים לחריגה אל מעבר לפני השטח של האמונות והדעות, משום שהיא כופה את מגוון התופעות שהיא מנסה לתאר, וגם את החזון הנורמטיבי-אוטופיסטי-משיחי שלה לדת מתוקנת, לתוך דפוס יחיד ואחיד של התכוונות סובייקטיבית לאובייקט. הסמיוטיקה של הנאורות עושה שימוש חופשי לגמרי ברעיון שהמאמין – בין שהוא עובד עבודה זרה ובין שלא – עובד את אלוהים, מתפלל לאלוהים, ירא ואוהב את אלוהים. היא עושה שימוש חופשי לגמרי ברעיון שהמאמין מתכוון לאלוהים. כל משקלה של תיאוריית הדת שלה, וכל משקלה של הביקורת הדתית שלה, מונח על בירור יחסו של המאמין לסימנים, ועל בירור האופן שבו יחסו לסימנים מעוצב נכון לאור המסומן שאותו הוא עובד ושאליו הוא מתפלל ומתייחס. מה שחומק כליל מתחת למכ"ם של סמיוטיקה זו הוא עצם ההתכוונות למסומן. 'חומק כליל' משמעו שההתכוונות לאלוהים נתפסת כאן במתכונת – קבועה, אחידה, ובלתי פרובלמטית – של יחסי סימן למסומן ושל יחסי סובייקט לאובייקט. הסמיוטיקה של הנאורות מכירה כמובן בהבדלים בין התכוונות פרוזאית ובין התכוונות לאלוהים, אבל היא מפענחת אותם כהבדלים בין סוגי האובייקטים שמתכוונים אליהם: בניגוד לכל אובייקט אחר, אלוהים הוא 'נבדל', 'טרנסצנדנטי', 'אחר לגמרי'. בכך היא מעלימה עין משאלת ההתכוונות לאובייקט, אינה פותחת את ריבוי ומגוון האפשרויות של היות-בעולם, ובעצם 'קוברת' מאחורי האובייקט את ההבדלים העצומים באופני היות-בעולם וההתכוונות לאובייקט.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> נראה לי שגם מי ששולל את עמדת מקדואל בפרשנות ויטגנשטיין (או את עמדת ויטגנשטיין) מטעמים מטפיסיים ואפיסטמולוגיים, יכול וצריך לאמץ את ההשלכות ההרמנויטיות שלה (שהן עיקר לענייני כאן): פרשנות של תופעות תרבות, ומדעי האדם בכלל, אינם רשאים לעצור בגבולות המודל 'סימן/מסומן' וחייבים להנהיר את ההיות-בעולם שביסוד (צ'רלס טיילור פיתח את הטענה הזו בהרחבה בהקשר ההרמנויטי בספריו ובמאמריו הרבים; ראו למשל טיילור 1981, 1990).

<sup>24</sup> כך מבאר הפילוסוף האוגוסטיני את המילים 'חמישה' 'תפוחים' ו'אדומים' באומרו שהן מורות בהתאמה על המספר חמש, על אידאת התפוח ועל הצבע האדום. "כאשר מתבוננים בדוגמה (הזון) חשים

שימוש חופשי במושגים 'נבדל', 'מעבר לאנושי', 'קדוש', 'נשגב' וראש לכולם 'טרנסצנדנטי' (ובן זוגו 'אימננטי') הוא תוצאה בלתי נמנעת של קידוש הדפוס הסמיוטי סימן/מסומן, והוא עושה שירות רע לביאור פילוסופי של הדת ושל השיח הדתי. המושגים האלה גם אינם שופכים אור על המושג 'עבודה זרה', ועושים שירות רע גם לפרוייקט הדתי של ביעור עבודה זרה. ב'שימוש חופשי' כוונתי לאימוצם כאבני יסוד ראשוניות במסגרת התיאורטית (הם פשוט נופלים למשבצותיה של הסכמה הסמיוטית הבסיסית), תוך הימנעות מהארת משחק הלשון שהם מתפקדים בו, תפקודם בהוויית המאמין ועולמו, ובירור טיב ההתכוונות לאובייקט שמעורבת בהם. הרמת הכפפה הזו תשרטט מפה שונה של דת ושל עבודה זרה, של יחסי האימננטי לטרנסצנדנטי ושל עצם מובנם של הביטויים האלה, מזו שעולה בספרו של פרוידנטל.

6. ערכו של הפְּטִישִׁי אינו 'בעצמו', ערכה של ארשת פנים אינה 'בעצמה', ערכם של המילה או של 'היצוג' או של המחווה אינם 'בעצמם', והיתקעות בהם 'כשלעצמם' היא פְּטִישִׁי. אני מסכים לגמרי שאמירות אלה נותנות ביטוי לפרשנות דתית מרכזית של המושג הדתי עבודה זרה. אבל ההבחנה שהאמירות האלה משרתות אינה ההבחנה במושגי הסמיוטיקה של הנאורות בין התייחסות ל'סימן' כבעל ערך לעצמו ובין ההתייחסות ל'סימן' כקונבנציונלי, 'שקוף למסומן שנבדל ממנו'. בפרשנות דתית מרכזית וחיה של המושג עבודה זרה, ההבחנה המכרעת היא זו שהצעתי לעיל, ההבחנה בין 'היתקעות' במומנט 'כשהוא עומד בפני עצמו' ובין שיבוצו מחדש במכלול שמתוכו הוא מקבל את משמעותו, התמקמות בתוך מארג היחסים שבהם הוא נתון בתוך המכלול, תפיסתו במונחי ה'לשם', ה'בשביל' וכו', היפתחות לאופקיו והתמסרות להם. בלשון המקובלים, חטא העבודה-זרה הוא חטא הקיצוץ בנטיעות; תיקונו-תקנתו היא בייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, בייחוד ייחודים.

ההבדל בין עובד האל ובין עובד העבודה הזרה אינו הבדל של השקפת עולם (או אידאולוגיה או תיאולוגיה או דעה) אלא הבדל בין שני אופנים של היות-בעולם. כדי לנסח את ההבדל הזה עלי להעשיר את המודל הסמיוטי האקספרסיביסטי שהשתמשי בו עד כה ולכלול בו התייחסות ל'חורג', ל'טרנסצנדנטי', ל'נבדל' – מה שכרוך, כפי שטענתי בסעיף הקודם, בפרשנות מחודשת של המושגים האלה ובשיכונם שלהם עצמם במכלול שממנו הם שואבים את משמעותם.

מי שמתבונן בארשת הפנים כברקמה עורית, כדרך שרופא עור מעיין בה; מי שמתבונן בפני השטח של תמונה כדי לקבוע את השתמרותו של הבד שלה; מי שמתבונן

אולי עד כמה המושג הכללי של משמעות המילים אופף את תפקוד השפה באד המונע ראייה בהירה" (5). "ובכן, מה מציינות המלים בשפה הזאת? – כיצד יתברר מה הן מציינות אם לא עלידי אופן השימוש בהן? ואותו הרי כבר תיארו" (10).

בפרח שמגיש האוהב לאהובתו כדרך שכוטניקאי מתבונן בפרח בשביל לקבוע את סיווגו, מקצץ בנטיעות; מי שנפתח למרחב משמעויותיהם ונחשף לקריאתם שב ונוטע אותן במקורן. המושגים 'אינסוף', 'נבדל', 'חורג', 'נסתר', 'סודי', 'רזי', 'נעלם', מתפקדים כמעין 'חור שחור' ברקמת המכלול, כמתרס מפני הנטייה לתפוס אותו כסגור ומוגמר. פרשנות זו כוחה מגיע הרבה מעבר לתחומי הקבלה או המיסטיקה, אך ייקל עליי להציעה תחילה בהקשר יחסית צר זה: המיסטיקן ובעל המסתורין אינם מוכנים להיעצר בשום דבר ולראות אותו 'כפי שהוא' – גם אם ראייתו 'כפי שהוא' אינה מפקיעה אותו מהקשר המשמעות הרחב שלו אלא ממקמת אותו בתוכו – והם רואים בכל דבר רמז ודרש וסוד, פרוודור לטרקלין שהופך בתורו לפרוודור לטרקלין וחוזר חלילה.<sup>25</sup> שום דבר אינו כפי שהוא, כל דבר הוא שער ומבוא מפולש למשהו שמעבר לו. 'הנעלם' מקבל את משמעותו במכלול ההיות-בעולם של בעל המסתורין בכך שהוא מקעקע כל ארגון סופי של המומנטים של המכלול, בכך שהוא 'הופך לשקוף' כל מומנט מוגדר. אבל 'הופך לשקוף' דווקא במובן שעלה מדברי לעיל – כמו שהארת הפנים מאירה בפנים ואת הפנים, כך 'מתנוצץ' ו'מזריח' הסוד במבוא שמפולש אליו.<sup>26</sup>

בדברים אלה מתבטאת גם ביקורתי על שימושה של סמיוטיקת הנאורות – ולא רק שלה – במושגים 'אימננטי' ו'טרנסצנדנטי'. בתפיסה זו, הסימנים והסמלים 'שלנו' שאובים מ'התחום האימננטי', והם מסמנים ומסמלים את 'התחום הטרנסצנדנטי'. 'התחום האימננטי' כולל מן הסתם את מכלול הווייתנו ועולמנו, ו'הטרנסצנדנטי' שוכן באופן מהותי מעבר לו. סכמה זו מציבה אמנם את הטרנסצנדנטי ואת האימננטי משני צדי המתרס, אבל מבחינה אחרת שניהם הם אוביקטיבים להתכוונות, שניהם ממוקמים באגף של 'הדבר שאליה מתכוונים'. מפריסמה זו, משמעה של ההיטהרות מעבודה זרה הוא ש'התכוונות אל הטרנסצנדנטי' מפקיעה ומחליפה את 'ההתכוונות אל האימננטי', מרוקנת את האימננטי מהמשמעות שיוחסה לו שלא כדין בעבודה זרה. 'הצו הקטגורי' של הסמיוטיקן הנאור הוא: "במקום להתכוון בסימן לסימן, התכוון בו למסומן". לעומת זאת, מהפרספקטיבה האקספרסיביסטית, הטרנסצנדנטי אינו מתפקד

<sup>25</sup> "כמו מי שנכנס לפלטיין שיש בו היכלות וחדרים ואכסדראות ופשפשוני נאים נפלאים ונוראים נאים מאד, ועליות על-גבי עליות שונות ברכי חרושים נוראים, ותכף כשנכנסין בחדר אחד ומתחילין להסתכל בו ולהתפלא על נפלאות החרושים אשר בו, בתוך כך רואין שנפתח לו פתח נפלא לחדר אחר, וכן מחדר זה לחדר עוד, וכן מחדר לחדר ומחדר לעליה וכו', מכלם פתוחים מזה לזה פתחים וחלונות ומקשרים ומשקלים זה בזה בסדר נפלא ובחכמה עמקה ובתכלית היפי והנוי וכו'". 'חיי מוהר"ן' (רבי נחמן מברסלב), תקצד.

<sup>26</sup> כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלהים; דוד המלך, עליו השלום, אמר "כי אני ידעתי" – אני ידעתי ידקא, כי גדלת הבורא יתברך אי אפשר לומר לחברו, ואפלו לעצמו אי אפשר לספר מיום ליום לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באתו היום, אינו יכול לספר לעצמו ליום שני היריחה וההתנוצצות של גדלתו יתברך שהיה לו אתמול. 'שיוות הר"ן' (רבי נחמן מברסלב), א.

כ'משהו שאליו מתכוונים' אלא הוא מעצב – בשל האי אפשרות להתכוון אליו – אופן של התכוונות, 'מורוס' של היות-בעולם. מה שמתכוונים אליו הוא תמיד אימננטי<sup>27</sup> – עצם היותו אובייקט של התכוונות מבטיח זאת – ו'נוכחותו' של הנעלם או האינסופי או הנבדל במכלול של היות-בעולם אינה נוכחות (per impossibile) של 'מומנט אחר לגמרי' אלא פריצה מתמדת של המומנטים האימננטיים לאופקים שמעבר להם, שלילה של ראייתם כמוגמרים ועומדים ושל המכלול כמוגמר ועומד. הטרנסצנדנטי לא זו בלבד שאינו מפקיע מהאימננטי את ערכו אלא מעשיר אותו בתוכן אינסופי. הקריאה אל האינסוף, אל המסתורין ואל הסוד, היא ענף קיצוני במיוחד של הקריאה האקספרסיביסטית לשכן את המומנטים בתוך המכלול שמעניק להם משמעות: ענף של הקריאה האקספרסיביסטית, משום שהיא נאבקת כמותה בנטייה להפקיע את המומנט מהקשרו ולראותו כעומד בפני עצמו; ענף קיצוני משום שהיא נאבקת בנטייה לחתום את המכלול כולו ולראותו כעומד בפני עצמו.

7. הדיון בדת ובעבודה זרה נושא אמנם אופי מושגי ואידאלי, אך ראוי לו שיתייחס גם לגילוייהן ההיסטוריים האמפיריים. במסגרת זו לא אוכל להציע לפרשנותי ביסוס רחב, אך אולי אין בו צורך. כפי שאמרת, התזה המרכזית של הספר, רבות מאבחנותיו של מנדלסון ואבחנותיהם של חוקרי דת עכשוויים, כולן מצביעות על המרכיב המיתולוגי של הדת, הזר ואף מנוגד להפשטה שמתחייבת – על פי תפיסותיהם המשכיליות

<sup>27</sup> 'אימננטי' רק באותו מובן שכל אובייקט הוא אימננטי, מובן שאינו שולל את היות האובייקט אובייקטיבי. מפרספקטיבה קאנטיאנית-ביקורתית (שהמהלך כולו נשען עליה, ראו הערה 12 לעיל), "לית אתר פניו מן ה'היות-בעולם'", וגם לית אתר 'מחוצה לו': 'היות-בעולם' אינו בועה, אינו 'פנים', וממילא גם אין מובן ל'חץ'. התזות לפרספקטיבה הביקורתית חושפת צד נוסף של הביקורת ההרמנויטית שלי על הסמיטיקה של הנאורות. פרשנות של תופעת תרבות היא פרשנות של היות-בעולם, והרמנויטיקן ביקורתי (במובן הקאנטיאני) אינו רשאי לסגל לעצמו מסגרת מחשבתית שמשמשת כמושגים 'חורג אל מעבר לאנושי', 'מורה על הנבדל', 'טרנסצנדנטי', 'אימננטי', כבמושגים אחרונים. אם הוא נאמן לגמרי לעמדתו הביקורתית (מה שקאנט עצמו כשל מלעשות כשדיבר על 'הדבר כשלעצמו'), הוא אינו יכול לסבור שהנבדל חורג מההיות-בעולם במובן עמוק או רדיקלי יותר ממה שחורג ממנו כל אובייקט אחר. בעשותו שימוש כמושגים האלה כבמושגים אחרונים, הוא למעשה מסתפק ב'ציטוט' לא מחייב של שיח האמונה; הוא סבור שהציטוט מקנה לו מעין אחיזה בעולמו של המאמין. אבל לא די בציטוט לא-מחייב כדי להכניס לעובי הקורה של ההבנה. פרקטיקה זו מתחמקת מהאתגר שמזומן לפילוסוף ביקורתי, והוא פגועה התופעה הדתית כאופן של היות-בעולם. לשם כך, עליו להאיר ולפענח את המושגים הנזכרים ממישור בסיסי יותר, אקספרסיביסטי; עליו להיחלץ מעמדת הציטוט של הדיבור הישיר ולפרשו (ראו מקדואל 1987), קרי להבין את מקומם של המושגים ואת תפקודם בחיי המאמין ובאופקיו. (כשפויירבך, למשל, מנהיר את המושגים הדתיים כביטוי של ניכור, הוא מרים את הכפפה הזו). שאלה היא אם למאמין הדתי יש סיבה להתלונן שפרספקטיבה כזו על אודותיו ועל שיחו ושיגו עם אלוהים היא פרספקטיבה דרוקטיבית (זו שאלה דחופה במיוחד בעבור הפילוסוף הביקורתי שמעוניין בעצמו בשיח ושיגו עם אלוהים), ועיין במלכיאל תשס"ב.

של מנדלסון ושל יורשיו – מתפיסת האל הטרנסצנדנטי.<sup>28</sup> וכמובן, המיתוס והבגידה בהפשטה המרחיקה מאפיינים גם את הדתות המונותאיסטיות, ונוכחים בעוצמה גם בתולדות הדת היהודית וגם בגילוייה העכשוויים. הענקת קדושה ל'סימנים' ול'סמלים' 'אימננטיים', לספר התורה וללולב וללימוד התורה ולנטילת הלולב, מושרשת לא רק במסורת הכתובה אלא גם בפרקטיקה הדתית, והיא חוויית יסוד בהוויית המאמינים עובדי ה'.

על כך אין חולק. השאלה היא פרשנית ומושגית, וגם נורמטיבית: האם לראות בכל זה סטייה מהדת בטהרתה – נסלחת אולי ואנושית, אולי אפילו ביטוי של דיאלקטיקה תמידיית הכרחית של עלייה ונפילה (והמיתוס כמובן בקוטב הנפילה) – או שמא ביטוי אותנטי של הדת בטהרתה. אין בכוחה של אסמכתא מן המקורות להכריע בדילמה זו, שכן המקור אינו מכריע מתוך עצמו את השאלה אם הוא מדגים את עבודת האל או את העבודה הזרה. זיהוי העליונים והתחתונים (קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חד הוא), נוכחות האל בתחתונים (לא זזה השכינה מתוך ההיכל, עיקר שכינה בתחתונים הייתה), ייחוס מעשי המצוות וחפצי המצווה לאלוהים עצמו (הקב"ה לומד תורה, מתפלל, גם מניח תפילין), וכמובן מסורת הכוונות והייחודים במעשי המצוות שאינה רואה בהן סימנים בלבד לאמנות רעיוניות (כתביעתם של יריבי המיתוס) – מימרות אלה, ועשרות רבות אחרות דוגמתן, ניתנות להתפרש כעדות לממדי המעידה של המסורת היהודית. הן ניתנות לסיווג בקטגוריית הפְּטִישִׁי, כ'היתקעות' בפני השטח החיצוניים תוך העלמת המשמעות הפנימית ושכחתה (ואין כל ספק שהדת, כתופעה אנושית, מבטאת את כל מגוון האפשרויות האנושי והיא

<sup>28</sup> לעניות דעתי, ההנחה שמנדלסון פוסע בעקבות הרמב"ם במאבקו בעבודה זרה ושלסמיוטיקה שלו יש בסיס (אמנם גולמי) בסמיוטיקה של הרמב"ם (הנחה שמנדלסון עצמו החזיק בה ושפרוידנטל מאמץ) בטעות יסודה. ההבדל היסודי בין הרמב"ם לבין הסמיוטיקנים של הנאורות הוא בדיוק בזה שבהיפוך גמור אליהם הוא אינו מקבל כנתינתו את דפוס ההתכוונות לאובייקט ואינו רואה אותו כנתון שאין בלתו. כל עיקרה של התמודדותו עם שאלת תארי האל נסבה על הפרובלמטיקה הפילוסופית של יחס ההתכוונות לאובייקט ועל הפרובלמטיקה הדתית של יחס ההתכוונות לאלוהים. עצם ההתכוונות לאלוהים הופכת אותו לאימננטי; והיא מיניה וביה, כלשון הרמב"ם, אינה לאלוהים ("איני אומר כי מחייב התארים לה' יתעלה בלתי משיגו כראוי, או שהוא משתף, או שהשיגו שלא כפי שהוא, אלא אני אומר שהוא העדיד מציאות ה' מדעתו בלי שירגיש בכך", 'מורה הנבוכים' א: ס). הרמב"ם אינו עוסק (כמנדלסון) בטיהור האובייקט הטרנסצנדנטי מנגעי חותמו של האימננטי, אלא בשחרורה של התודעה מתבנית העמידה-אל-נוכח-אובייקט – טרנסצנדנטי או לא – שהיא כלואה בו. לכך מכוונת כל עיקרה של תאוריית הידיעה שלו (אחדות שכל משכיל ומושכל) ושל תורת התארים שלו (אילו ידעתי הייתי), "ולפני ה' התחנה לסילוק המעצורים המבדילים בינינו ובינו" (ג: נא, הערה). מאבקו של הרמב"ם בעבודה זרה איננו אפוא מאבקו של מנדלסון, ובמובן מסוים הוא מאבק במערכת המושגים של מנדלסון, שנשארת כלואה בתחומי ההבחנה הניצחת – בעבודה 'שקופה' – בין סובייקט לאובייקט. צדה השני של המטבע הוא שלמרות ההבדלים החשובים בין הרמב"ם לבין המקובלים, במאבקם בעבודה זרה מפעם דחף משותף.

מהווה כר נרחב לַפְּטִישׁ).<sup>29</sup> אוזן שמצוידת במושגי הסמיוטיקה האקספרסיביסטית ובהבחנותיה תשמע בהן את היענותו של עובר ה' להזמנה ש'מזריחה' ו'מתנוצצת' לו בתורה ובתפילה, בתפילין ובלולב. היא גם תשמע במימרות את יחסם 'המשחקי' של חכמים לדימויים שבהם הם משתמשים, את העובדה שהם אינם מציעים בדבריהם תאוריה או פילוסופיה ראשונית או משנה תאולוגית על אודות אלוהים אלא משתעשעים בדימוייהם ובניסוחיהם, רואים אותם ואת תורתם כמפולשים למה שמעבר להם ומתנוצץ בהם.<sup>30</sup>

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

### ביבליוגרפיה

- ויטגנשטיין, ל' תשנ"ה. 'חקירות פילוסופיות', תרגמה עדנה אולמן-מרגלית. ירושלים, הוצאת מאגנס. מלכיאל, א' תשס"ב. "ההתנסות המיסטית במבט ויטגנשטייני", בתוך 'מועקה וגאולה: קובץ מאמרים לזכרו של מוטי אטון', בעריכת יובל לוריא. באר-שבע, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון. ברעלי, ג' תשס"ט. 'אבות הפילוסופיה האנליטית: ויטגנשטיין'. ירושלים, הוצאת גרעין. קאנט, ע' 2013. 'ביקורת התבונה הטהורה', תרגם ירמיהו יובל. תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.
- Cavell, S. 1979. *The Claim of Reason*. Oxford University Press.
- Conant, J., ed. 2001. "Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*: Carnap and Early Wittgenstein," in T. McCarthy and S. Stidd, ed., *Wittgenstein in America*, pp. 13–61. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Crary, A. and R. Read, ed. 2000. *The New Wittgenstein*. Routledge.
- Diamond, C. 1981. "What Nonsense Might Be," repr. in *The Realistic Spirit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Blackwell.
- McCarthy, T. and S. Stidd, ed. 2001. *Wittgenstein in America*. Oxford: Clarendon.
- McDowell, J. 1981. "Non-Cognitivism and Rule-Following," repr. in *Mind, Value and Reality*, pp. 198–218. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- . 1987. "In Defence of Modesty," in B. Taylor, ed. *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, pp. 59–80. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- . 1994. *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2002. "How Not to Read *Philosophical Investigations*," repr. in *The Engaged Intellect*, pp. 96–111. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- . 2009. *Having the World in View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

<sup>29</sup> בעמידה נוכח מעשים וחפצי מצווה אורבת תמיד הסכנה שאקצן בנטיעות, שאשכח את 'מקור היותם' ואדמה לעצמי שמשמעותם בהם עצמם. אבל הסכר בפני הסכנה אינו קריעת ה'סימן' מ'המסומן' – בעצם גרסה מעודנת של התממשות הסכנה – והמחשבה שעצם ההענקה של קדושה למעשים ולחפציהם לוקה בפטישיוזם אינה רגישה להבחנות מכריעות.

<sup>30</sup> בספרי 'מסע אל הסוד' (יהדות כאן ועכשיו, ידיעות, 2007) הארכתי בפיתוח התמות העקרוניות האלה ובהדגמתן יישומן בפרשנות רבי נחמן מברסלב.

- . 2013. "The Myth of the Mind as Detached," in Schear 2013, pp. 41–58.
- Pippin, R. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-consciousness*. Cambridge University Press.
- Schear, K. J., ed. 2013. *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell–Dreyfus Debate*. London: Routledge.
- Taylor, C. 1971. "Interpretation and the Science of Man," repr. in *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . 1981. "The Concept of a Person," repr. in *Human Agency and Language*, pp. 97–112. Cambridge University Press, 1985.
- . 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1990. "Comparison, History, Truth," *Philosophical Arguments*, pp. 146–164. Harvard University Press, 1995.
- . 1991. "Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein," *Philosophical Arguments*, pp. 61–78. Harvard University Press, 1995.
- . 1995. "Two Theories of Modernity," *The Hastings Center Report* 25/2: 24–33.
- Wittgenstein, L. 1966. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* [1938–1946], ed. Cyril Barrett. Oxford: Blackwell.

# Explore Philosophy Journals from Routledge



Visit [www.tandfonline.com](http://www.tandfonline.com) for:

- Journal aims and scope
- Free access to articles and other special offers
- Table of contents alerts

Angelaki	
Asian Philosophy	
Australasian Journal of Philosophy	
British Journal for the History of Philosophy	
Canadian Journal of Philosophy	<b>NEW</b>
Ethics, Policy & Environment	
The European Legacy	
Inquiry	
International Journal of Philosophical Studies	
International Journal of Philosophy & Theology	<b>NEW</b>
International Studies in the Philosophy of Science	
Journal of Global Ethics	
Philosophical Explorations	
Philosophical Papers	
Philosophical Psychology	
Social Epistemology	

[explore.tandfonline.com/humanities](http://explore.tandfonline.com/humanities)